



Les monstres dans l'ordre social : généalogies du 'monstre en politique', de Machiavel à Sieyès

Jacques Guilhaumou

► To cite this version:

Jacques Guilhaumou. Les monstres dans l'ordre social : généalogies du 'monstre en politique', de Machiavel à Sieyès. Carol, Anne; Bertrand, Régis. Le 'monstre' humain : imaginaire et société, Publications de l'Université de Provence, pp.179-190, 2005. halshs-00138355

HAL Id: halshs-00138355

<https://shs.hal.science/halshs-00138355>

Submitted on 26 Mar 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jacques Guilhaumou, CNRS/ENS-LSH Lyon

Les monstres dans l'ordre social Généalogies du « monstre en politique » de Machiavel à Sieyès

Le discours politique contemporain, en instaurant un strict partage entre les figures humaines et les figures monstrueuses s'est-il donné les moyens de comprendre le retour périodique de la barbarie ? Peut-il vraiment se passer de la figure du monstre politique ? Telles sont les questions que se pose Alain Brossat dans son ouvrage sur *Le Corps de l'ennemi : hyperviolence et démocratie*¹.

Historien du discours politique, nous nous proposons de donner sens à ce problème à partir de son historicité même. Il s'agit alors de reconstituer la généalogie du « monstre en politique » - expression attestée au 18^{ème} siècle - à travers quelques grands inventeurs de « la science politique » de Machiavel à Sieyès, tout en soulignant la présence initiale et positive des monstres dans *La Cité de Dieu* d'Augustin. Nous avons aussi associé à la généalogie du monstre politique une réflexion sur la formation de la notion-concept d'*ordre social* au cours des Temps modernes, de manière à mieux préciser l'amplitude de la question posée.

Adoptant une perspective d'histoire des concepts², nous considérons que la compréhension des faits historiques nécessite une connaissance précise de leurs espaces discursifs de conceptualisation, sans pour autant réduire les faits à des pensées³. Qui plus est, les auteurs majeurs de la pensée politique moderne ne se contentent pas de conceptualiser dans un contexte historique donné : en disant ce qu'ils disent, ils sont agissants⁴. Il nous importe ainsi de circonscrire ce que tel ou tel auteur fait en écrivant comme il l'a fait, donc de préciser en quoi les notions-concepts de *monstres* et de *cohésion*, saisies conjointement, ont acquis un fort potentiel normatif qui leur permet de devenir des arguments de l'action humaine, après avoir été des arguments de la providence divine⁵.

¹ Paris, La Fabrique, 1998.

² Voir notre ouvrage à paraître sur *Discours et événement. L'histoire langagière des concepts*.

³ Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997.

⁴ Quentin Skinner, *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge, CUP, 2002.

⁵ Une des caractéristiques majeures de cette recherche tient aussi au fait qu'elle a été menée principalement à partir de ressources disponibles sur le Web. D'une part, la banque de données numériques de la BNF, *Gallica*, met à notre disposition en mode image une part essentielle des grands textes politiques de la période moderne. D'autre part, il est possible de croiser ces données avec des interrogations en plein texte, pour part de ces ouvrages, sur la base *Frantext*. Enfin, l'actualité de la thématique du monstre politique a suscité la publication sur la toile de travaux divers, de l'article à l'exposition en passant par des travaux universitaires A l'exemple du livre-exposition sur *Les Monstres à la Renaissance et à l'âge*

*

Contemplant une mosaïque du port de Carthage qui représente des monstres de genre humain ou d'apparence humaine, Augustin en vient à considérer ces monstres comme des « êtres animés, rationnels, mortels » à l'exemple des « espèces monstrueuses d'hommes » issus de la descendance de Noé. Ainsi l'existence des monstres n'est en rien contradictoire avec l'ordre divin. Au contraire, la présence de ces monstres atteste de l'unité du tout au sein de la Cité de Dieu:

« Dieu, créateur de toutes choses, sait bien où et quand il faut ou qu'il a fallu qu'une chose soit créée ; il connaît par quelles similitudes, par quels contrastes s'agence la beauté de l'univers. Or celui qui ne peut considérer l'ensemble est choqué par l'apparente difformité d'une partie, dont il ignore l'accord et le rapport avec le tout »⁶.

Dans l'étymologie du mot de monstre, le latin *monstrum* nous rappelle donc à sa part divinatrice, non réductible aux effets de la superstition, de l'imagination chez des hommes incapables d'appréhender le tout à la différence de Dieu.

Qu'en est-il plus précisément de l'articulation entre le monstre et le tout ? Augustin, après avoir défini le peuple comme « le regroupement d'une multitude raisonnable dans une communauté harmonieuse autour d'objets aimés », précise, en appui sur la parole de l'apôtre, que « c'est pas le corps du Christ que le corps tout entier est assemblé et uni par le lien de toutes sortes de secours, selon la mesure et l'opération de chaque partie »⁷. La cohésion des parties - expression centrale dans la généalogie de la catégorie d'ordre social - ne relève pas ici du travail de l'esprit humain, simple ornement de la vie terrestre. C'est à partir de la spiritualité qui émane du corps humain, donc de la reconnaissance de l'amour de Dieu, de sa bonté et de la providence au sein d'un ordonnancement issu de la présience divine, que l'homme peut prodiguer toutes sortes de secours réciproques aux autres hommes, et donc être en cohésion avec eux. Si l'homme croît en la maîtrise de soi dans des actions volontaires, il est condamné au péché et donc au malheur. Au contraire, si l'homme accepte la sujétion divine, et son corollaire la contrainte étatique, il participe de l'harmonie d'un ordre où chaque chose est à la fois distincte et disposée dans son lieu propre. Il n'y a donc rien en

classique que l'on peut « feuilleter », depuis janvier 2004, sur le site : <http://www.bium.univ-paris5/histmed/expos.htm>.

⁶ Cette citation est extraite d'un paragraphe sur les êtres monstrueux dans le Livre XVI, VI-VIII de *La Cité de Dieu*, Edition de la Pléiade, *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 660-663. Nous renvoyons également au commentaire de ce texte par Virginie Mayet dans son mémoire de maîtrise disponible sur le Web sous le titre *Saint-Augustin et la superstition dans La Cité de Dieu*.

⁷ Voir les pages 888 et 1018 du volume II des *Oeuvres*, *ibid*.

dehors de l'ordre, et l'ordre est ce par quoi Dieu mène toutes les choses. Les hommes sont régis par l'ordre d'un Dieu qui mène toutes choses, c'est-à-dire l'ordre de l'universel. Cependant « Suivre l'ordre des choses, et s'y tenir, est le propre de tout être. Mais voir et dévoiler l'ordre de l'universel qui contient et régit ce monde-ci est difficile autant que rare »⁸. Autant il est naturel à chaque être vivant de suivre l'ordre des choses, autant il est surnaturel de s'élever à la compréhension de l'ordre universel. La plupart des hommes sont incapables de maîtriser par eux-mêmes les circonstances⁹, ils se gouvernent alors au gré de la *fortuna*, c'est-à-dire plus du fait du hasard qu'au titre de leur capacité à bénéficier de la providence divine.

Le temps, y compris celui des « races monstrueuses » issus des fils de Noé, est ainsi organisé autour des actions accomplies en son sein par un agent éternel, Dieu. Agir en politique est totalement imprévisible, et relève donc de la chance, de la *fortuna*. Il revient à la pensée politique florentine de la Renaissance, et tout particulièrement à Machiavel d'avoir rompu avec un tel modèle médiéval de la cohésion sociale sous l'égide de l'ordre divin¹⁰.

Le Prince, écrit en 1513¹¹, met en avant « la longue expérience des choses modernes » en vue de marquer la nécessité de la prééminence d'un sujet politique face au « malheureux dont les actions divergent par rapport au temps et à l'ordre des choses ». L'art de la cité, propice à l'action civique, tombe sous la dépendance de l'art de l'Etat seul apte à permettre la conservation de la Cité, donc le maintien de sa cohésion par la prise en compte de la nécessité du conflit, de la guerre.

De fait, un modèle d'idéal civique de la personnalité humaine a fait son apparition dans les cités italiennes dès la fin du Moyen-Âge sous la forme d'un humanisme civique qui permet au citoyen d'agir selon les préceptes de la *vie active/vita activa* et du *vivre ensemble/vivere civile*. Machiavel s'efforce alors de penser la cohérence de l'agir humain au-delà du fait que ces principes permettent de pacifier la cité terrestre en lui donnant des fins propres, donc une cohésion civique inédite. Il considère plus avant un monde où dominant les rapports de force : le mouvement propre fait ainsi son apparition, mais sur le mode du conflit, de la guerre. Il inaugure ainsi le courant de pensée qui considère encore de nos jours que le conflit est facteur de cohésion sociale, que « la civilisation du conflit » permet seul « la cohésion du tout collectif », donc que le conflit est « facteur de socialisation, d'inclusion et de cohésion

⁸ *Œuvres*, volume I, *op. cit.*, p. 117.

⁹ « La vie humaine, inconstante, sous l'effet de troubles toujours nouveaux, roule et tangué », *ibid.*

¹⁰ L'ouvrage majeur de John G. A. Pocock, *Le moment machiavelien*, Paris, PUF, 1997, retrace avec précision cette évolution.

¹¹ Voir l'excellente traduction et le commentaire original de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini dans leur édition des PUF, Paris, 2000.

sociale »¹². C'est alors que se précise la première figure d'un sujet politique autonome, le Prince : par sa « façon de faire », il est capable de donner un sens aux circonstances par un rapport privilégié au temps présent.

Si la puissance créatrice du Prince, sa capacité à la novation par l'exercice de la *virtu*, au regard de la *fortuna*, délivre l'action politique de tout modèle préétabli, si elle permet d'introduire une gestion relativement pacifiée du conflit, elle ne peut qu'endiguer un élément monstrueux qui s'inscrit en son sein de façon irrémédiable, la fureur populaire. De fait, dès le préhumanisme cette figure monstrueuse est représentée au plus près de la *Paix*, qui symbolise alors le triomphe sur les forces de la discorde. Ainsi en est-il de sa représentation sur le cycle de fresques peintes par Ambrogio Lorenzetti entre 1337 et 1340 dans la Salle des Neufs du Palazzo Publico de Sienne. Au centre de la fresque trône une figure qui porte en titre l'inscription *PAX*, symbole « d'une force victorieuse au repos, à l'issue d'une bataille menée contre des plus noirs ennemis ». Or « A ses côtés, plus proche encore de la figure de la Tyrannie se tient une bête noire, hybride, nommé FUROR. Nous sommes sûrement censés reconnaître en elle la représentation de la multitude brutale, d'autant qu'elle est armée d'une pierre comme dans la description des Breves de Sienne avertissant la police de la Cité de ce que l'on peut craindre de la foule »¹³.

Dans son *Histoire de Florence*, Machiavel relate ainsi une de ses fureurs qui saisit la populace tout un jour et toute une nuit, sans que les Seigneurs puissent la réduire par la force¹⁴. Tel un monstre, la canaille pousse des « cris si grands et si épouvantables » que les Seigneurs en sont saisis de terreur. Tel une bête monstrueuse, elle dépèce un homme pendu par un pied ! Il faudra qu'un cardeur nommé Michel de Lando, couvert de guenilles et porteur de l'étendard de la justice se fasse reconnaître par les Seigneurs comme porte-parole de la populace, devenant ainsi Seigneur, puis pacifie la populace par la force après avoir obtenu « la réformation de la république », pour que les troubles cessent. Telle est donc la caractérisation originaire, une fois l'ordre humain posé de manière autonome, de l'exclu du pouvoir politique en tant que monstre sans cesse renaissant.

Nous connaissons la réponse de Thomas Hobbes, un siècle plus tard, à cette instabilité constitutive de l'action politique.

Du *De Cive (Le Citoyen)*, publié en 1642, au *Leviathan* (1651), il préconise une « science des vertus » qui permet de caractériser l'acte vertueux par sa capacité à conserver la paix, tout en s'associant à un art politique qui procède d'une force rhétorique apte à entraîner le citoyen dans une attitude active au regard des

¹² D'après Gilles Lipovetsky, *L'Empire de l'éphémère*, Paris, 1987, p. 326.

¹³ D'après le commentaire « philosophique » de ces fresques par Quentin Skinner dans *L'artiste en philosophie politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, Paris, Editions Raison d'agir, 2003, p. 78.

¹⁴ *Histoire de Florence*, Livre III, p. 257 svtes de l'édition en français des *Œuvres* de Machiavel publiées en 1793, tome 4.

vertus, c'est-à-dire à abandonner ses intérêts personnels face à la nécessité d'une communauté des croyances¹⁵. C'est ainsi que Hobbes fait d'abord accéder les vertus politiques au rang d'une « science civile », puis il définit une véritable « science politique » autour d'un artifice politique garant de la cohésion de l'Etat, d'une figure de la domination politique, le Leviathan. Ainsi, en conceptualisant un *programme d'actions* où l'art politique procède certes de la réflexion des citoyens, mais pour aboutir au consentement de la contrainte imposée par un Monarque absolu, seul moyen d'accéder à la paix dans un monde en guerre perpétuelle, l'artifice de la politique, sous la figure du monstre et au plus loin de toute nature divine providentielle, introduit une perfectibilité progressive, à l'encontre du modèle cyclique de la grandeur et la décadence des civilisations

En effet, la figure du Leviathan n'est autre que celle d'un monstre marin, figure mythique du livre de Job. Ici, comme le note fort justement Antonio Negri, « le monstre rentre partiellement dans le discours philosophique, il devient une métaphore dans le champ politique, une métaphore de la transcendance du pouvoir »¹⁶. En rendant raisonnable le monstre par l'artifice, en le transformant en un instrument efficace, une telle philosophie moderne de l'Etat peut-elle vraiment effacer la « monstruosité naturelle » de la multitude en révolte, des exclus du pouvoir politique ?

En réaction à une manière aussi radicale d'absolutiser la figure du Monarque à l'encontre de la multitude, souhaitant donc réfuter une grandeur si visible en apparence des rois, Blaise Pascal marque alors la distance infinie entre « les grands de chair » et ceux qui recherchent l'esprit de charité. Il modernise l'héritage augustinien, en y associant une réflexion novatrice sur la matière nouvelle des sciences. Il en vient d'abord à considérer que Dieu n'a plus aucun rapport avec l'homme, et que le monde humain est donc pure contingence. Ainsi l'ordre ne consiste plus que dans « la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours »¹⁷. Il réfute ainsi l'idée d'un ordre unique d'intelligibilité : les ordres sont hétérogènes, incommensurables, sans continuité, dans une distance infinie les uns aux autres, et par là même placés à tels ou tels endroits selon leurs vérités propres. En l'absence de toute cohérence du présent, il ne reste rien, derrière l'éclat des grandeurs, de l'art des rois. Dans un second temps, il en déduit que l'objet du savoir de l'homme n'est pas lié au monde naturel. Ainsi la vérité varie selon le point de vue, et tout est affaire de rapports, de relations, de combinaisons sur la base de contraires. Libéré de l'expérience,

¹⁵ Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

¹⁶ « Le monstre politique. La vie nue en puissance », *L'Homme et la Société*, N°150-151, octobre 2003 - mars 2004, p. 138. Traduction française d'un article de l'ouvrage, *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, Antonio Negri, Charles T. Wolfe (a cura di), Manifestolibri, Roma, 2001.

¹⁷ *Pensées*, n°280, Paris, Gallimard, 1977, volume 1, p. 204

le fait du hasard s'installe au centre de la pensée humaine, et de ses productions de savoir¹⁸.

En fin de compte, l'individu - « membre séparé » composé d'esprit et de matière, donc partie d'un tout incogniscible - « croît être un tout », mais, il s'égare par son incertitude sur son être, par son incapacité à voir la finalité de son être surnaturel. Ainsi « tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble et toutes leur production ne valent pas le moindre mouvement de charité »¹⁹, ils ne peuvent rivaliser en imagination avec la simple supposition d'« un corps plein de membres pensants »²⁰, donc unis dans le bonheur. Pascal en conclut, qu'à défaut de percevoir sa finalité, donc d'appréhender sa place dans l'univers²¹, l'homme vit dans l'illusion de son unité. Nous pouvons ainsi comprendre ce que signifie sa manière propre de caractériser l'homme lui-même comme un « monstre incompréhensible » dans deux célèbres passages des *Pensées* :

- « S'il se vante, je l'abaisse ; /s'il s'abaisse, je le vante/et le contredit toujours/jusqu'à ce qu'il comprenne/qu'il est un monstre incompréhensible. » (fragment 121).
- « Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ? Juge de toutes choses, imbécile vers de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers » (fragment 122).

Anne Longuet-Marx souligne, dans une réflexion sur l'invention de l'humain²² à partir de la figure du monstre, en quoi l'approche pascalienne sous le point de vue du monstre suscite un détour réflexif qui nous fait mieux comprendre ce qu'il en est de la fabrique humaine, par sa saisie à la limite. Si la puissance de la perspective humaine engendre par elle-même le caractère monstrueux de l'homme, sans faire intervenir une quelconque métaphore ou une extériorité spécifique, une telle aggravation humaine, soulignée dans les citations ci-dessus, aveugle l'homme, le détruit. Mais, dans le même temps, c'est l'homme-monstre qui, étymologiquement parlant²³, désigne, met sous les yeux des autres humains leur part momentanément indicible. Ainsi le monde s'ouvre à la connaissance non de ce qui est, mais de ce qui doit être à l'horizon de la fabrique de l'humain,

¹⁸ Voir Catherine Chevalley, *Pascal. Contingence et probabilités*, Paris, PUF, 1995.

¹⁹ *Pensées, op. cit.*, n°290, p. 208.

²⁰ *Ibid.*, n°351, p. 226.

²¹ « Nos membres ne sentent point le bonheur de leur union », *Ibid.*, n°341, p. 224.

²² Disponible sur le site <http://philagora.fr>

²³ Rappelons que sur le plan étymologique *monstrum* vient du verbe *monere* qui a trois sens : faire songer à quelque chose/ avertir, engager, exhorter/ donner des inspirations, éclairer, instruire. Ainsi au niveau performatif, le point de vue du monstre sur l'homme nous situe dans le domaine des verbes exercitifs, utilisés « lorsqu'on formule un jugement (favorable ou non) sur une conduite, ou sur sa justification. Il s'agit d'un jugement sur ce qui devrait être plutôt que ce qui est » (John L. Austin *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970, p. 157).

par l'accès à l'infinité des combinaisons du fait de la puissance de la pensée humaine, certes au risque d'engendrer des monstres d'imagination tant par défaut que par excès de pensée. Le siècle des Lumières n'oubliera pas une telle leçon pascalienne, bien au contraire.

*

En inaugurant la pensée politique du 18^{ème} siècle²⁴, Montesquieu met de fait l'accent sur le monstre en société, soit dans les sociétés historiques, à l'exemple de la société romaine où plus d'un empereur était un monstre (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1748), soit dans les sociétés contemporaines, à l'exemple de certains magistrats.

Ce thème historique est omniprésent dans le siècle des Lumières, de l'article *cruauté* dans l'*Encyclopédie* à Linguet qui nous présentent, l'un Tibère et Caligula, l'autre Caligula, Néron et Héliogabale comme « des monstres sanguinaires nés pour inspirer l'horreur » (l'*Encyclopédie*), comme « des monstres dont les noms sont devenus une cruelle injure pour les plus cruels tyrans » (*Histoire impartiale des Jésuites*, 1768).

A vrai dire, les hommes du siècle des Lumières mettent plus généralement l'accent sur « les monstres de l'esprit » (Montesquieu), c'est-à-dire issus d'un excès de préjugés et d'imagination²⁵. Ils n'aiment ni les héros, ni les monstres que ces héros pourchassent. Commentant un tableau du Salon de 1767, Diderot s'exclame : « Laissons là ces monstres symboliques » et ne voit dans leur représentation qu'un « spectacle hideux ». Quant à Rousseau, il part en guerre, dans *La Nouvelle Héloïse* (1761), contre « les monstres d'imagination » qui nous détournent de la nature et s'en prend également à « ces monstres abominables » qui peuplent les pièces de théâtre dans sa fameuse *Lettre sur les spectacles* (1758). Il en conclut qu'« en montrant sans cesse des monstres où il n'y en a point, l'imagination nous épuise à combattre nos chimères », et créent une multitude de « monstres d'enfer » à l'image des préjugés (*La Nouvelle Héloïse*).

Il reste les monstres en société au sens le plus actuel. Il s'agit selon Rousseau d'hommes sans morale (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755), de « gens intrigants, désœuvrés, sans religion » présents surtout dans les villes (*Lettre sur les spectacles*). Robinet précise, dans *De la nature* (1761), que ces monstres existent « par l'excès ou le défaut de quelques parties ». S'agissant de monstres dans la nature, cette dernière a des

²⁴ L'ampleur des ouvrages du dix-huitième siècle enregistrés dans la base Frantext nous a permis d'y trouver, par une simple interrogation sur les usages de *monstre/monstres*, la quasi-totalité des références qui suivent. C'est pourquoi nous nous contentons de donner l'ouvrage de référence, sans autre précision.

²⁵ Certes, ils distinguent le monstre résultant d'observations scientifiques du monstre issu de la superstition.

écarts qui ne mettent pas en cause sa dimension normative. Ainsi « La Nature fait tout ou dans son cours ordinaire et réglé, ou dans ses écarts » précise le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*²⁶. Mais, en matière de monstre en société, l'excès monstrueux détruit les vertus d'une société, la bonté naturelle qui les unifie, donc son ensemble harmonieux.

La transposition de la figure du monstre de la nature dans l'artifice, d'abord social, puis politique apparaît ainsi désormais comme improductive. Le lien, au sein d'un Tout, entre le monstrueux, renvoyé aux préjugés, et l'humain de nature rationnelle, n'est plus concevable. Cela tient-il à la définition organiciste du monstre qui se précise au côté d'un ordre social perçu comme un « corps organisé » ?

Le point de vue organique sur le monstre a été développé par le naturaliste Charles Bonnet. Mais il prend, avec Diderot et sous sa forme hyperorganiciste, une allure différente au premier abord.

Ainsi, dans *La contemplation de la nature* (1764), Bonnet fait porter notre attention sur l'existence d'un « corps organisé », étant entendu que « chaque être a son activité propre » au sein de « la chaîne universelle des êtres ». Le corps humain apparaît alors comme « l'organisation la plus parfaite » dans la mesure où « elle opère le plus d'effets avec un nombre égal ou plus petit de parties dissimilaires ». La quête de la cohésion par l'unité des éléments procède de la recherche d'un tiers-commun et non d'un simple mécanisme d'assimilation. Certes l'assimilation, par incorporation de l'air, de molécules nourricières ou d'autres choses reste un mécanisme, mais sans imprégnation originelle et quelque peu secret. En effet ce mécanisme d'assimilation demeure sous la dépendance d'une structure organique qui le détermine, il dépend de l'arrangement des fibres du corps : ce sont leurs éléments qui opèrent en dernier ressort l'assimilation.

Qu'en est-il alors des monstres ? Bonnet consacre à cette question tout le chapitre III de la première partie de son ouvrage *Considérations sur les corps organisés* (1762), intitulé « De la Génération des corps organisés. Des Monstres et des Mulets en général ». Il s'agit de montrer que l'analyse du développement d'un « tout organique » oblige à définir le monstre comme un élément qui perturbe fondamentalement l'acte de génération propre au « corps organisé », et ne peut donc en aucun cas relever de ses règles propres. Il en ressort la définition suivante du monstre :

« On nomme Monstre toute production organisée, dans laquelle la conformation, l'arrangement ou le nombre de quelques unes des parties ne suivent pas les règles ordinaires »²⁷.

Il y revient dans la *Contemplation de la Nature* à propos du débat sur la formation des monstres, et propose une définition adjacente :

²⁶ Voir ci-après les positions « contradictoires » de Bonnet et de Diderot.

²⁷ Paris, réédition Fayard 1985 p. 30.

« Toute production organique qui a plus ou moins de parties que l'espèce ne comporte, ou qui les a autrement conformées, est un monstre »²⁸.

En déplaçant le propos sur la cohésion des « êtres organisés » d'une vision mécanique de l'agencement des éléments qui les constituent à une conception organique du mouvement des corps, où la structure même des fibres qui constituent ce corps renferme les conditions qui détermine par elle-même l'assimilation d'éléments en leur sein, donc leur développement réciproque, Bonnet exclut l'existence d'une espèce monstrueuse au sein du tout organique, par l'incapacité du monstre naturel à engendrer.

Diderot prend-t-il le relais du naturaliste en affirmant, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, que « l'homme n'est pas une machine », que la cohésion des corps relève d'une conception de la vie se développant selon des fonctions déterminées, donc à l'aide de combinaisons multiples et complexes, mais toujours réglées ? Il semble plutôt, en première approche, dire le contraire en considérant la monstruosité, avec ses écarts, comme un principe créateur d'une matière active, donc toujours en transformation²⁹. Cependant en définissant le monstre, dans ses *Eléments de physiologie* (1778) comme « un être dont la durée est incompatible avec l'ordre subsistant », Diderot ne tendrait-il pas à considérer que la naturalité du monstre s'arrête aux portes de l'ordre social, qui nécessite à la fois un état stable et un devoir-être ?

De fait, parmi les penseurs matérialistes, il revient au baron D'Holbach d'explicitier au mieux ce qu'il en est du « monstre dans l'ordre social », de sa réalité et de ses limites. En matière de « monstre naturel », D'Holbach précise d'abord, dans le *Système de la nature* (1781) que tout est ordre dans la nature, donc que « l'ordre et le désordre de la nature s'existent point ». Et d'ajouter :

« Tout est dans l'ordre dans une nature dont toutes les parties ne peuvent jamais s'écarter des règles certaines et nécessaires qui découlent de l'essence qu'elles ont reçue [...] Il suit encore qu'il ne peut y avoir ni monstres, ni prodiges, ni merveilles, ni miracles dans la nature. Ce que nous appelons des monstres sont des combinaisons avec lesquelles nos yeux ne sont point familiarisés, et qui n'en sont pas moins des effets nécessaires »³⁰.

Cependant, si les monstres que nous croyons percevoir dans la nature ne sont que le produit de notre manque de connaissances, la société, pour sa part, est bien remplie de « monstres de barbarie et d'inhumanité », dans la mesure où précise son ami Helvétius « le terrain du despotisme est fécond en misères comme en monstres » (*De L'Homme*, 1771). Le propre du « monstre dans l'ordre social », ajoute d'Holbach, c'est, faute de morale et par goût de la luxure, une propension

²⁸ Chapitre 12 de la septième partie, p. 288.

²⁹ May Spangler, « L'hermaphrodisme monstrueux de Diderot », *Etudes françaises*, V. 39 n°2, 2003, p. 109-121. Article disponible sur le Web.

³⁰ Première partie, chapitre 5, réédition Fayard, 1990, p. 93.

à exercer des cruautés sur les citoyens (*La Morale Universelle*, 1776). Le monstre n'a donc plus de place dans un *Système social* (1773) où « tout est lié » si ce n'est pour incarner ce qui le nie dans son essence même, le despotisme. Là où les citoyens peuvent exercer son « droit d'être libre », donc concourir à la formation de « l'ordre politique », les monstres sont de pure extériorité.

Au terme de ce trajet, la dissociation entre la figure du citoyen libre et celle du despote monstrueux est donc courante. S'il est encore question du « monstre en politique » pendant la Révolution française, que ce soit sous la plume de Sieyès ou de celle de Robespierre, c'est pour en marquer le caractère révolu.

Ainsi Sieyès, dans son discours sur le veto royal du 7 septembre 1789, rappelle que la disparition de tout ordre séparé, donc d'un ordre qui se voudrait hors du commun, est le propre de la Révolution, et situe ainsi un tel « monstre en politique » dans un temps révolu :

« Sans doute nulle classe de Citoyens n'espère conserver un sa faveur une représentation partielle, séparée et inégale. Ce serait un monstre en politique ; il a été abattu pour jamais »³¹.

Adeptes de la métaphore organiciste dans sa manière de présenter le système politique à l'égal d'un corps humain organisé³², Sieyès l'utilise de préférence sur la métaphore mécaniste pour bien marquer le potentiel de rupture contenu dans sa conception du corps politique basé sur « l'unité d'action ». Il ne retrouvera « le monstre en politique » qu'au terme de l'expérience en l'an II de « l'action unique » dont il ressort l'usage aberrant des pouvoirs illimités au sein d'un système représentatif³³. Grand adepte de l'art social comme art des combinaisons³⁴, Sieyès en écarte toute production monstrueuse, qui plus est dans le domaine de l'artifice politique qu'il apprécie tant. La figure du monstre a bien définitivement quitté le discours de la philosophie politique. En effet, au cours de la Révolution française, elle ne demeure plus présente que sous un registre métaphorique, à l'exemple de ce monstre aristocratique, Iscariote, dont nous avons signalé l'existence anagrammatique³⁵, et qu'Antoine de Baecque a resitué dans l'ensemble des « monstres d'une aristocratie fantastique »³⁶.

*

³¹ *Œuvres*, Paris, reprint Edhis 1989, tome 2, document 12 p. 6.

³² Voir le chapitre sur « Sieyès, docteur du corps politique » dans Antoine de Baecque, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Paris, Calmann-Lévy, 1993.

³³ Voir en particulier son intervention *Sur le projet de Constitution* du 20 juillet 1795, *Œuvres*, *Ibid.*, tome 3, document 40, p. 6.

³⁴ Voir sur ce point notre ouvrage *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé, 2002.

³⁵ Dans *La langue politique et la Révolution française*, Paris, Meridiens/Klincksieck, 1989, p. 55.

³⁶ *Le corps de l'histoire, op. cit.*, p. 195 et svtes.

De la Fronde à la veille de la Révolution, la France est une terre d'élection pour la rébellion : elle l'inscrit dans la dynamique propre de son espace³⁷. Mais elle ne le fait pas nécessairement, à la différence des Cités italiennes de la Renaissance, sous la figure monstrueuse de la populace en fureur. Naturellement monstrueuse au départ, la fureur populaire ne l'est déjà plus lorsqu'elle est perçue par les hommes des Lumières comme le fruit de l'excès de l'imagination, donc de préjugés. Qui plus est, avec la Révolution française, le monstre en politique – à l'exemple de l'aristocrate – est mis hors du commun, donc n'a plus sa place dans l'espace de la réflexion philosophique. Dans le même temps, la figure du peuple s'inscrit dans un processus de révolution permanente dont s'autorise encore de nos jours le mouvement social³⁸.

Faut-il alors considérer qu'avec l'avènement au 19^{ème} siècle de la figure communiste du prolétariat, « le monstre a imposé le commun non seulement comme substance de tout développement productif, mais aussi comme puissance de la citoyenneté », donc qu'il s'opère une un nouveau type d'intériorisation du monstre en politique³⁹ ? Une telle interprétation biopolitique du monstre politique, qui met l'accent sur des formes de subjectivation et de vie entrées en résistance contre les institutions, en dissociant la vie naturelle de la vie politique, apporte certes un éclairage systématique, mais au risque d'effacer la complexité du problème historique et généalogique que nous avons voulu circonscrire⁴⁰.

³⁷ Jean Nicolas, *La rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale (1661-1789)*, Paris, Seuil, 2002.

³⁸ Voir notre ouvrage sur *La parole des Sans. Les mouvements actuels à l'épreuve de la Révolution française*, Lyon, ENSEditions, 1998, disponible sur le Web.

³⁹ Antonio Negri, « Le monstre politique.. » *op. cit.*, p. 145.

⁴⁰ La problématique de la biopolitique fait actuellement l'objet d'un vaste débat, tout particulièrement en liaison avec la notion foucaldienne de biopouvoir. Voir sur le Web, les interventions de Maurice Lazzareto, en particulier dans la revue en ligne *Multitudes*.